



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2004

Warum und wie sich die philosophische Ethik im Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat

Ferber, Rafael

Abstract: The paper deals with the emancipation of philosophical from theological ethics during the modern era. It suggests that the philosophical ethics of today cannot be understood without knowledge of the historical types of ethics that were invented in the medieval ages and antiquity. This is why the paper deals firstly with ancient ethics (Aristotle, Cicero), especially with the idea of natural law; secondly with the ethics of Thomas Aquinas; and thirdly with Grotius, Rousseau and finally with Immanuel Kant's ethics of autonomy. The first part (I) shows how the concept of morality as obedience towards established conventional laws is abandoned: It is possible that a law can be a legal duty without being a moral one. Aristotle does not yet know the concept of an unjust law (*lex iniusta*), but distinguishes moral from legal duty by making a distinction between universal law, which is natural justice, and particular law, which is positive law. In contrast, Cicero, Augustine and then Thomas Aquinas know the concept of an unjust law (*lex iniusta*); Seneca defends the Stoic concept of natural law, which was later merged with Paul's Christian concept of legal autarchy (Romans 2.14-15). In the second part of the paper (II), Thomas Aquinas' concept of the interrelationship between divine prevision, natural law and positive law is explained: Positive law depends on natural law, which depends on divine prevision. In an ideal case, all three coincide. The third part of the paper (III) shows some of the decisive steps from ethics with a theological foundation to philosophical ethics, which is autonomous. Grotius saw that international law cannot work if natural law depends on theological assumptions that are not agreed upon by everyone. Therefore, natural law must be autonomous. Spinoza transfers this idea to positive law; morality and positive law must be distinguished. Rousseau and especially Kant perfect and complete this concept. Kant is the first to try to justify morality by mere human (not divine) rationality. The categorical imperative is also the law of autonomy, which does not depend on God or religious assumptions.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-88197>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (2004). Warum und wie sich die philosophische Ethik im Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat. *Ethica*, 12(4):246-263.

**THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ETHIK
– ENDGÜLTIG GETRENNTE GESCHWISTER? –**

Symposion, Luzern, 11./12. Juni 2004

Zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hans Jürgen Münk

- Hans HALTER: Zum Symposion vom 11./12. Juni 2004 in Luzern
anlässlich des 60. Geburtstages von Prof. Dr. Hans Jürgen Münk339
- Rafael FERBER: Warum und wie sich die philosophische Ethik im
Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat 346
- Konrad HILPERT: Wie hat die theologische Ethik auf die Emanzipation
der philosophischen von der theologischen Ethik reagiert? 364
- Enno RUDOLPH: Anfragen eines Philosophen an die theologische Ethik383
- Walter LESCH: Zu Anspruch oder Hypothek einer spezifischen
Kompetenz für das Ethische. Antwort auf Enno Rudolph394
- Walter LESCH: Zur Identität der Ethik an der Grenze zwischen
theologischer und philosophischer Ethik. Anfragen eines
theologischen Ethikers an die philosophische Ethik397
- Enno RUDOLPH: Antworten auf: Walter Lesch, Anfragen eines
theologischen Ethikers an die philosophische Ethik412
- Hans J. MÜNK: Theologische und philosophische Ethik im Dialog
über ein Universalethos 415
- Gesine PALMER: Anmerkungen zu einer interreligiösen Ethik aus
religionswissenschaftlicher Sicht. „Toleranz und dergleichen
Schlafmittel“431

RAFAEL FERBER

WARUM UND WIE SICH DIE PHILOSOPHISCHE ETHIK IM VERLAUF DER NEUZEIT VON DER THEOLOGISCHEN ETHIK EMANZIPIERT HAT

Nach dem Studium der Philosophie, Gräzistik und Germanistik an den Universitäten Zürich und Fribourg 1979 Doktorat (summa cum laude) in Philosophie an der Universität Bern; 1984 Habilitation in Philosophie an der Universität Zürich; seit 1992 Titularprofessor für Philosophie an der Universität Zürich; 1999 Berufung zum Professor (C3) an die Philosophische Fakultät der Universität zu Köln; 1999–2000 Professor an der Universität zu Köln; 2000 Berufung zum ordentlichen Professor für Philosophie an die Theologische Fakultät der Universität Luzern. Seit 2000 Professor an der Universität Luzern. Verschiedene Gastprofessuren und Forschungsaufenthalte, u. a. im Sommersemester 1990 Gastprofessor in Marburg, Trinity Term 1998 und 2004 visiting scholar in Oxford, 2002/2003 professeur invité an der Universität Lausanne.

Neuerscheinungen: *Philosophische Grundbegriffe 1: Philosophie, Sprache, Erkenntnis, Wahrheit, Sein, Gut* (München, 2003, Beck'sche Reihe 1054); *Philosophische Grundbegriffe 2: Mensch, Bewusstsein, Leib und Seele, Willensfreiheit, Tod* (München, 2003, Beck'sche Reihe 1533).

Der Titel dieses Vortrages, der übrigens nicht von mir gewählt wurde, stellt in Aussicht, den labyrinthischen Gang der neuzeitlichen philosophischen Ethik innerhalb von 45 Minuten darzustellen. Das ist ein Anspruch, dem ich nicht genügen kann. So beschränke ich mich hier darauf, einige Schlaglichter auf diesen Weg zu werfen. Da sich die neuzeitliche philosophische Ethik in ihrer Eigenart nicht ohne Rückgriff auf die mittelalterliche und diese wiederum nicht ohne Rückbezug auf die antike Ethik verstehen lässt, beginne ich zuerst (I.) mit einem Rückblick auf die antike Ethik. Ich gehe dann kurz (II.) auf THOMAS VON AQUIN (1225–1274) ein, um mich (III.) zuletzt insbesondere mit I. KANTS (1724–1804) Begründung einer autonomen Ethik zu befassen.

1. Rückblick auf die antike Ethik

Als Einstieg sei jedoch eine Äußerung Anton MENGERS (1841–1906), des

österreichischen Juristen und Bruders des Nationalökonomen Carl Menger (1840–1921), erwähnt:

„Sittlich ist derjenige, der sich den sozialen Machtverhältnissen anpasst, unsittlich, wer gegen sie Widerstand leistet.“¹

Diese Definition beschreibt Sittlichkeit offensichtlich aus der Außenperspektive als Anpassung an die „sozialen Machtverhältnisse“. Wir können den Gehalt dieser Definition auch so formulieren: Sittlichkeit – im Sinne von praktizierter Moral – besteht im Gehorsam gegenüber den „sozialen Machtverhältnissen“. Wer also den bestehenden sozialen Machtverhältnissen gehorcht, verhält sich sittlich, wer sich ihnen widersetzt, unsittlich. Um etwas deutlicher zu machen, was gemeint ist, greife ich auf L. N. TOLSTOIs Werk *Anna Karénina* (1878) zurück. TOLSTOI schreibt hier von Wronskij, der mit Anna Karénina bekanntlich ein außereheliches Verhältnis eingeht:

„Wronskij war insofern besonders glücklich, weil etliche Grundsätze für ihn alles, was erlaubt und unerlaubt war, genau festlegten. Wenn auch diese Maximen nur einen sehr engen Kreis menschlicher Lebensverhältnisse berücksichtigten, so waren sie doch unerschütterlich, und da Wronskij diesen Kreis nie überschritt, könnte er auch nie im Zweifel sein, wie er sich zu verhalten habe. Diese Grundsätze forderten bedingungslos, dass der Falschspieler bezahlt werden musste, der Schneider aber nicht, dass Männer nicht lügen dürfen, wohl aber Frauen, dass man niemand betrügen dürfe ausser einen Ehemann, dass man eine Beleidigung niemals verzeihen, aber andere beleidigen dürfe und so weiter. Alle diese Vorschriften widersprachen möglicherweise der gesunden Vernunft und der Moral, aber sie waren unumstößlich; solange Wronskij sie erfüllte, war er vollkommen beruhigt und konnte mit Recht den Kopf hochtragen.“²

Wenn wir den Sachverhalt etwas anders formulieren wollen, so lässt sich auch sagen: Sittlichkeit im Sinne von praktizierter Moral besteht im Gehorsam gegenüber den bestehenden Gesetzen einer Standesmoral, wie sie sich in den Konventionen, dem geschriebenen und ungeschriebenen Recht einer gesellschaftlichen Gruppierung, hier demjenigen der Oberschicht des zaristischen Russlands im 19. Jahrhundert, niedergeschlagen haben. Entsprechend kann Wronskij mit seinen Maximen, aber auch mit seinem

1 A. Menger: *Neue Sittenlehre* (1905), S. 3. Der Ausspruch eignet sich gut als zitierbarer Aphorismus, doch der Gerechtigkeit halber muss auf den Kontext des ganzen Werkes hingewiesen werden. Menger vertritt eine deskriptive Ethik und leugnet u. a. auch die Willensfreiheit.

2 L. N. TOLSTOI: *Anna Karénina* (1878), 3. Teil, 20. Abschnitt, übers. v. F. Ottow.

Verhalten, mit Akzeptanz bei diesem allerdings „sehr engen Kreis menschlicher Lebensverhältnisse“ rechnen und „mit Recht den Kopf hochtragen“.

Nun ist offensichtlich, dass an dieser Definition etwas nicht stimmt. Die Unstimmigkeit eines solchen als Gehorsam gegenüber den bestehenden Gesetzen charakterisierten Moralverständnisses wird im Prinzip bereits von SOPHOKLES in seiner Tragödie *Antigone* mit der Berufung auf ein allgemeines und ungeschriebenes Gesetz moniert. Antigone begründet bekanntlich ihre Weigerung, ihren Bruder Polyneikes unbeerdigt zu lassen, folgendermaßen:

„War es doch Zeus nicht, der mir das geboten, / Noch Dike, wohnend bei den untern Göttern /, Die solch Gesetz den Menschen aufgestellt. / Und schien mir deine Botschaft nicht so mächtig, dass Sterbliche der Götter ungeschriebne, Ewige Gesetze (*ágrapta k'asfalé theón nómina*) überholen könnten. Denn jetzt und gestern nicht, nein immerdar leben sie, und niemand weiß, woher sie kommen.“³

Antigone begründet also ihre Gehorsamsverweigerung gegenüber einem bestehenden Gesetz mit ihrem Gehorsam gegenüber unerschütterlichen und ungeschriebenen Gesetzen der Götter. Ihre Begründung ist theologisch – aber nicht indem sie sich auf einen der Götter, Zeus, oder eine der Göttinnen, Dike, beruft, sondern auf die ungeschriebenen Gesetze der Götter im Allgemeinen. Heute würden wir von einem Konflikt zwischen einer legalen und einer moralischen Verpflichtung sprechen, wobei sich Antigone gegen die legale Verpflichtung zugunsten der moralischen entscheidet.

Es ist nun wichtig zu sehen, dass sich diese Unterscheidung zwischen legaler und moralischer Verpflichtung in der klassischen griechischen Philosophie noch nicht findet. So scheint im *Thesaurus linguae graecae* (TLG) kein einziges Vorkommen für den Begriff eines „ungerechten Gesetzes“ (*ádikos nómos*), d. h. eines Gesetzes, das uns zwar legal, aber nicht moralisch verpflichtet, auffindbar zu sein. Wir finden den Begriff eines „ungerechten Gesetzes“ (*lex iniusta*) dann aber sehr wohl bei CICERO, AUGUSTINUS und THOMAS VON AQUIN.⁴ Auch die Unterscheidung zwischen he-

3 SOPHOKLES: *Antigone*, 450–457. Übers. v. E. Staiger, mit kleinen Veränderungen von R. F.

4 CICERO: *De legibus*, II: *Omnem enim legem, quae quidem recte lex appellari possit, esse laudabilem qui<bus>dam ... Ex quo intellegi par est, eos qui perniciose et iniusta populis iussa ...* “. Ein ungerechtes Gesetz wäre also für Cicero kein Gesetz, was dann bei Augustinus zum bekannten Diktum führt: *iniusta lex non est lex*. Differenziert Thomas v. Aquin: „... , iniustae autem sunt leges dupliciter. uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario praeceptis, vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed ma-

teronomem und autonomem Handeln findet sich noch nicht in der klassischen griechischen Philosophie. Interessant scheint mir vielmehr, dass das Verhalten Antigones zwar vom Chor als autonom bezeichnet, aber deswegen noch keineswegs positiv konnotiert wird.

„Ruhmreich aber, mit Lob geziert, / Zur Tiefe der Toten gehst du hinab, / Kein zehrend Siechtum raffet dich hin, / Nicht Lohn der Schwerter ist dir bestimmt. / Nach eigenem Gesetz, einzige du, / Entschreitest lebendig zum Hades“ (*áll' autónomos zósa móne de thnatón Aídan katabése*).⁵

Sittliches Handeln wäre also hier nach dem Chor heteronomes und den Gesetzen gehorchendes, unmoralisches dagegen autonomes und den bestehenden Gesetzen nicht gehorchendes Handeln.

ARISTOTELES analysiert dann den Konflikt auch anders als wir ihn heute formulieren würden, nämlich nicht als Konflikt zwischen legalem und moralischem, heteronomem und autonomem Handeln, sondern als Konflikt zwischen besonderem und allgemeinem Gesetz:

„Wenn man von Gesetz spricht, so gibt es zweierlei, ein besonderes und ein allgemeines Gesetz. Ein besonderes Gesetz wird von jeder sozialen Gruppierung in Bezug auf sich selbst definiert, und wiederum unterteilt in ein ungeschriebenes und geschriebenes Gesetz. Doch das allgemeine Gesetz existiert von Natur aus. Denn es gibt, wie jedermann fühlt, eine natürliche und universale Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (*physei koinón díkaion kai ádikon*), auch wenn es diesbezüglich keine Gemeinsamkeit im Sinne einer formalen Übereinkunft unter den Völkern gibt. Das ist es, was Antigone offensichtlich meint, wenn sie sagt, dass es gerecht war für sie, wenn auch verboten, Polyneikes zu beerdigen, da es von Natur aus gerecht ist.“⁶

In ARISTOTELES' Begrifflichkeit nimmt Antigone Bezug auf ein allgemeines Naturgesetz, das sich vom partikularen positiven Recht unterscheidet und eine natürliche und universale Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt. Das allgemeine Gesetz ist also identisch mit der natürlichen und universalen Gerechtigkeit. Dies ist eine der ersten Formulierungen des Naturrechtsgedankens, wenn wir einmal von der im platonischen *Gorgias* dem

gis ad propriam cupiditatem vel gloriam, vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem, vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudinis dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune, ..., alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idolatriam vel ad quodcumque aliud, quod sit contra legem divinam“. ST, *Prima secundae*. Q. 96. Art. 4 c.

5 SOPHOKLES: *Antigone*, 818–822. Übers. v. e. Staiger, mit kleinen Veränderungen von R. F.

6 Rhet. A13.1373b3–11. Freie Übersetzung v. R. F.; vgl. Zur aristotelischen Konzeption des Naturrechts EN.V6.1134b18–24.

„Sophisten“ Kallikles in den Mund gelegten Wendung „Gesetz der Natur“ (Grg. 483e6) absehen. Sie wird jedoch von PLATON ad absurdum geführt und das sogenannte kallikleische Naturrecht zugunsten eines Vernunftrechts ausser Kraft gesetzt (vgl. Theät. 172b–b. Nom. 889e–890a).⁷ Allerdings leitet bereits ARISTOTELES diese universale Gerechtigkeit zumindest nicht unmittelbar auf Gott als den unbewegten Beweger zurück.

Besonders deutlich findet sich dann der Naturrechtsgedanke in der stoischen Philosophie, wobei hier wieder ein theologischer Ursprung moniert wird. So legt CICERO dem Stoiker LAELIUS folgende Aussage in den Mund:

„Wahres Recht ist richtige Vernunft, die mit der Natur übereinstimmt, sich in allen Menschen findet, beständig, ewig, die durch Befehl aufruft zur Pflicht und von unrichtigem Verhalten abschreckt.“⁸

Von diesem Naturrecht können wir nicht befreit werden „durch ein Gesetz des Senats oder Volks“ noch bedürfen wir zu seinem Verständnis „eines Dolmetschers“⁹. Dieses Gesetz ist nicht verschieden in Rom und in Athen oder in der Vergangenheit, jetzt und in der Zukunft, sondern „ein Gesetz, ewig und unveränderlich“¹⁰. Ferner gibt es „einen Lehrer und Herrscher für uns alle gemeinsam, Gott, der Begründer dieses Gesetzes, sein Verbreiter und Richter“¹¹. Wer diesem Gesetz nicht gehorcht, „flieht vor sich selbst und behandelt seine menschliche Natur mit Verachtung“.

7 Dazu jetzt das umfassende Werk von A. NESCHKE: *Platonisme politique et théorie du droit naturel*. I (1995), II (2004). Neschke setzt sich ab vom „kallikleisch-sophistischen“ Ursprung der Naturrechtstradition, indem sie mit Recht darauf hinweist, dass erst die politische Theorie Platons in den „Nomoi“ mit der Herrschaft der Vernunft, d. h. des Gesetzes das „von Natur aus Gerechte“ zum Maßstab aller positiven Gesetzgebung machen kann (vgl. Leg. 6. Buch, 757a5–757c8). Dagegen ist das sophistische Naturrecht ein „negatives Naturrecht“, d. h. es bestreitet, dass es von Natur aus eine Gerechtigkeit gibt.

8 CICERO, Rep. 3.33 (SVF 3.325): „est quidem vera lex ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit“.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd.

Schliesslich wird er „die schwersten Strafen bezahlen, auch wenn er allen konventionellen Strafen entgeht“¹².

Diese Konzeption eines Naturrechts war von größter Bedeutung, da damit zumindest im Ansatz die Lehre von den Menschenrechten beginnt.¹³ So ist im Gegensatz zur Ansicht des ARISTOTELES, für den es Menschen gibt, die von Natur aus Sklaven sind,¹⁴ für einen Stoiker wie dann für SENECA (4 v. Chr.–65 n. Chr.) niemand Sklave von Natur.¹⁵ Dieses Naturgesetz wird von den Stoikern in Gott begündet, freilich handelt es sich nicht um einen persönlichen Gott, sondern um die im Universum bestehende Vernunft.

Einen entscheidenden Schritt geht dann PAULUS (zw. 5 und 15–64 n. Chr.). Er schreibt bekanntlich im Römerbrief:

„[D]enn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur tun, was das Gesetz enthält, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz (*heautois eisi nómos*), da sie ja zu erkennen geben, dass das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem auch ihr Gewissen dies bezeugt.“¹⁶

Sehr wichtig scheint mir hier der Gedanke, dass die Heiden „sich selbst Gesetz sind“ (*heautois eisi nómos, ipsi sibi sunt lex*). Damit wird noch nicht der Gedanke der Selbstgesetzgebung oder Autonomie formuliert, da die Heiden dieses Gesetz nicht erfinden, sondern in sich selber entdecken. Wir sprechen vielleicht besser von Autarkie oder Selbstherrschaft, da die Heiden ja das Gesetz nicht selbst schaffen.¹⁷ Die Heiden, „die das Gesetz nicht haben“, können also gleichwohl gesetzmäßig handeln, da das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben ist und das Gewissen von diesem Gesetz Zeugnis ablegt. Dieser paulinische Gedanke der „Selbstregierung“ wurde mit der stoischen Naturrechtslehre „fusioniert“, insofern das Gesetz, von dem PAULUS in seiner „Sich-Selbst-Gesetz-Sein-Formel“ spricht, mit dem stoischen Naturgesetz identifiziert worden ist, zu dessen Aner-

12 Ebd.

13 Vgl. dazu J. FINNIS: *Natural law and natural rights* (1980).

14 ARISTOTELES: *Politeia*, 1. Buch, 4. Kapitel, 1254b25–26.

15 Vgl. Brief an Lucilius, 47: „Servi sunt. Immo homines. Servi sunt. Immo contubernales. Servi sunt. Immo humiles amici. Servi sunt. Immo conservi, si cogitaveris tantumdem in utroque licere fortunae.“

16 Röm 2, 14–15. Übers. der Zürcher Bibel. Der Text lautet in der Vulgata: „Cum enim Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.“

17 Darauf macht insbesondere J. B. SCHNEEWIND: *The invention of autonomy* (1998), S. 18, 19, 21, aufmerksam.

kennung jedermann durch einen natürlichen Instinkt geführt werde.¹⁸ Auf diese Art lässt sich verstehen, wie paulinische Theologie durch stoische Philosophie erhellt und damit auch von den „Heiden“ akzeptiert werden konnte.

2. Thomas von Aquin

THOMAS VON AQUIN (1225–1274) nahm dann den Naturrechtsgedanken wieder auf und bezog ihn auf die göttliche Vorsehung. Die natürlichen Kreaturen seien nämlich der göttlichen Vorsehung auf eine ganz besondere Art und Weise unterworfen: Sie nehmen selber an der göttlichen Vorsehung teil, insofern sie bis zu einem gewissen Grade ihre eigenen Handlungen und diejenigen anderer vorwegnehmen können. Deshalb haben sie Anteil an der göttlichen Vorhersehung. Die entscheidende Definition des Naturrechts gibt THOMAS, indem er von Psalm 4, 6 ausgeht, dem er eine philosophische und theologische Deutung gibt:

„Viele sagen, wer gibt uns Gutes zu schauen.“¹⁹

Die Antwort des Psalmisten lautet:

„Das Licht Deines Antlitzes ist ausgegossen [genauer: eingedrückt] über uns.“²⁰

Das deutet nun THOMAS folgendermaßen:

„Wie wenn das Licht der natürlichen Vernunft, wodurch wir Gutes von Schlechtem unterscheiden, und welches das natürliche Gesetz ist, nichts anderes wäre als der Eindruck (*impressio*) des göttlichen Lichtes in uns. Daraus erhellt, dass das natürliche Gesetz nichts anderes ist als die Teilhabe am ewigen Gesetz in einer vernünftigen Natur.“²¹

Das bedeutet für THOMAS auch, dass das Naturrecht an der göttlichen Vorsehung partizipiert. Mit der göttlichen Vorsehung aber meint THOMAS hier die Vorsehung des geoffenbarten Gottes. Am Naturrecht aber habe

18 Für Einzelheiten vgl. J. W. MARTENS: „Romans 2.14–16: A Stoic Reading“, in: *New Testament Studies* (1994), S. 40, 55–67. Die Unterscheidung von Selbstregierung (*self-government*) und Autonomie (*autonomy*) übernehme ich von J. B. SCHNEEWIND: *The Invention of Autonomy* (1998), S. 6, 483.

19 *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?*

20 *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

21 „quasi lumen naturalis rationis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura“, ST, prima secundae, Art. 2.

sich auch das staatliche Recht zu orientieren. Das staatliche Recht hätte sich also am Naturrecht, das Naturrecht wiederum am göttlichen Gesetz oder der göttlichen Vorsehung auszurichten. Im Idealfall würden somit staatliches Recht, Naturrecht und Vorsehung zusammenfallen.²²

3. Kants Begründung einer autonomen Ethik

Zu einer entscheidend anderen Auffassung des Naturrechts kommt dann Hugo GROTIUS (1583–1645). Er war in gewissem Sinne ein Kind des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648) und gilt mit seinem Werk *De Jure Belli ac Pacis* (1625) als Begründer des neuen Völkerrechts. Sein Problem war Folgendes: Wenn religiöses Recht und staatliches Recht idealiter zusammenfallen sollen und realiter zumindest bis zu einem gewissen Grad zusammenfallen, die Staaten sich aber über verschiedene Punkte der Religion streiten, dann hilft die Berufung auf die Bibel oder auf konfessionell geprägte christliche Lehren nicht. Jede Seite interpretiert die Bibel auf ihre eigene Weise und zu ihrem eigenen Vorteil. Wenn sich also die protestantischen Holländer und die katholischen Portugiesen und Spanier darüber streiten, wer über die Meere herrschen soll, dann hilft die Berufung auf die Bibel nicht viel weiter. Deshalb muss das Naturrecht von einer theologischen und in der Bibel geoffenbarten Ethik losgelöst werden.

GROTIUS' These ist denn auch Folgende:

„Das Naturrecht ist so unwandelbar, dass es nicht einmal durch Gott selbst verändert werden könnte.“²³

Auch wenn Gott nicht existierte (*etsi deus non daretur*), muss es ein verbindliches Recht geben. Der Grundsatz z. B. „Verträge sind zu halten“ (*pacta sunt servanda*), insbesondere Verträge zwischen Staaten verschiedener Konfession, gilt, auch wenn es Gott nicht gäbe. Das heißt also: Das Naturrecht ist nicht schon deshalb Naturrecht, weil es Gott geboten hat. Es gilt vielmehr, weil es in sich richtig und das Gegenteil in sich falsch ist. Denn sowenig Gott bewirken kann, dass zweimal zwei nicht vier sind, ebenso wenig kann er bewirken, dass das intrinsisch Schlechte (*intrinseca*

22 Für eine differenzierte Stellungnahme vgl. G. MENSCHING: *Die Natur des Menschen und das Recht der Herrschaft bei Thomas von Aquin*, in: ders. (Hg.): *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter* (2003).

23 „Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat“, *De jure Belli ac Pacis*, libri tres, Amsterdam 1646. Das Zitat findet sich im 1. Buch, 1. Kapitel, 10. Abschnitt.

ratione) nicht schlecht sei.²⁴ GROTIUS geht dann von der Tatsache des natürlichen Strebens nach Selbsterhaltung aus und verwendet diese zu einer Begründung der Moral. Diese Tatsache wurde dann für die Vertragstheorie von Th. HOBBS (1588–1679) bedeutsam, wie wir sie in seinem *Leviathan* (1651) finden und für B. SPINOZAS (1632–1677) Ethik, wie sie sich zuerst in seinem *Tractatus theologico-politicus* (1670) niedergeschlagen hat. Beide vertreten eine Moral ohne Rekurs auf eine theologische Begründung in einer Offenbarungsreligion. So schreibt SPINOZA:

„Denn niemand wäre an dieses Recht [das Recht des Staates] gebunden, sobald er es in Widerspruch mit seinem Glauben oder Aberglauben fände, und so könnte sich jeder unter diesem Vorwand alles erlauben. Da auf diese Weise das Recht des Staates im tiefsten verletzt würde, so steht folglich der höchsten Gewalt, der allein es nach göttlichem wie auch natürlichem Rechte zukommt, die Rechte der Regierung zu wahren und zu schützen, auch das höchste Recht zu, über Religionsangelegenheiten zu entscheiden, wie sie es für gut hält,“²⁵

Also nicht nur das Naturrecht, sondern auch das staatliche Recht wird von einer Offenbarungsreligion losgelöst. Vielmehr steht – so SPINOZAS radikale Auffassung – der höchsten staatlichen Gewalt „das höchste Recht zu, über Religionsangelegenheiten zu entscheiden“.

Einen entscheidenden weiteren Schritt geht Christian THOMASIUS (1655–1728). Der Leipziger Philosoph, Sohn des Jakob THOMASIUS (1622–1684), eines Lehrers von G. W. v. LEIBNIZ, wurde lange unterschätzt. Gleichwohl gilt er heute als der Begründer der deutschen Aufklärung.²⁶ THOMASIUS jun., der auch Vorlesungen in deutscher Sprache gehalten hat, unterscheidet mit den Stoikern zwischen dem Ehrenwerten (*honestum*), dem Angemessenen (*decorum*) und dem Gerechten (*iustum*). Während das Ehrenwerte und das Angemessene in den Bereich dessen fallen, was von einem Menschen aus einem inneren Pflichtgefühl getan und durch seine „Tugend“ geleitet wird, so ist dasjenige, was ein Mensch gemäß den Regeln der Gerechtigkeit oder aus äußerer Verpflichtung tut,

24 Ebd.

25 *Tractatus theologico-politicus*, 16. Kap., S. 185: „Nam nemo eodem teneretur, qui id contra suam fidem et superstitionem statutum iudicaret, atque adeo unusquisque sub hoc praetextu licentiam ad omnia sumere posset: et quandoquidem hac ratione jus civitatis prorsus violatur, hinc sequitur summae potestati, cui soli jura imperii conservare et tutari tam jure divino quam naturali incumbit, jus summum competere de religioni statuendi, quicquid iudicat, et omnes ad ejusdem de eadem decreta et mandata ex fide data, quam Deus omnino servari jubet, obtemperare teneri.“

26 Vgl. J. B. SCHNEEWIND: *The Invention of Autonomy* (1998), S. 159, mit weiterer Sekundärliteratur.

das Gerechte. Die inneren Verpflichtungen haben weder Gott noch die äußere Gewalt der Menschen als Ursprung. Deshalb können wir sagen,

„dass wir uns selbst gegenüber verpflichtet seyn / und dass wir uns selbst (zum Exempel durch Gelübde) Gesetze machen / dass ein jeder sich selbst der nächste sey“²⁷ (I.5.18).

Diese Verpflichtungen sind wichtiger als die äußeren Verpflichtungen, an die wir uns nur aus Furcht vor äußeren Sanktionen oder aus Hoffnung auf äußere Belohnung halten. Sie kommen dem Bereich nahe, den wir heute als Bereich der Moralität im engeren Sinne bezeichnen würden. Wir können vereinfachend sagen: Im *honestum* und *decorum* zeigt sich die Moralität eines Menschen, im *iustum* oder Gerechten dagegen die Legalität. Der Bereich der Moral wird also getrennt von dem Bereich der Legalität und damit auch die moralische Autonomie von der Heteronomie. Das ist eine Entwicklung, die allerdings erst mit KANT zum vollen Durchbruch und zur Klarheit kommt, insofern wir nicht nur „Gesetze für uns selbst machen“, sondern ein Gesetz machen, dem wir uns selber unterwerfen.

Doch bevor ich auf KANT eingehe, noch ein Wort zu J.-J. ROUSSEAU. Bekanntlich hat ROUSSEAU auf KANT einen großen Einfluss ausgeübt:

„Ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß, Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete dass diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“²⁸

Es ist allerdings nicht ganz klar, worin der Einfluss ROUSSEAU auf KANT besteht. Vermutlich ist KANT durch ROUSSEAU dazu geführt worden, den Wert eines Menschen nicht nach seinen intellektuellen Fähigkeiten, sondern nach seiner Moralität zu bemessen, da die Moralität eine tiefere Dimension zum Ausdruck bringt, nämlich das eigentliche Selbst oder den inneren Menschen (*homo noumenon*). Die Moralität kann aber bei jedermann ungeachtet seiner intellektuellen Fähigkeiten und sozialen Stellung vorhanden sein. Diese Liebe zum moralisch Guten, zur „Tugend“, wie ROUSSEAU sagt, sei dem Menschen jedoch ebenso von Natur gegeben wie die Selbstliebe; nur die Kultur ersticke sie. Weiterhin lesen wir bei ROUSSEAU in seinem *Emil oder über die Erziehung* (1762), genauer in der

27 Chr. THOMASIUS: *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts* (2003). Das Zitat findet sich im 1. Buch, 5. Hauptstück, § 18.

28 Ak 20, S. 46.

berühmten „Profession de foi du vicaire savoyard“, also im „Glaubensbekenntnis eines savoirdischen Vikars“, der bei der Priesterweihe mehr versprochen hatte, als er dann halten konnte, Folgendes:

„Die ganze Moralität unserer Handlungen besteht im Urteil, das wir selber uns darüber machen. Wenn es wahr ist, dass das Gute gut ist, dann muss es [das Gute] im Grunde unseres Herzens sein wie in unseren Werken, und der erste Lohn der Gerechtigkeit besteht darin, zu fühlen, dass man sie ausübt.“²⁹

Das heißt nicht nur, dass die moralisch gute Tat ihren Lohn in sich selber tragen muss, sondern auch dass ich selber der Ursprung meiner moralischen Urteile bin, die letztlich in meinem Gewissen begründet sind:

„Es gibt also im Grunde der Seelen ein eingeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und der Tugend, auf Grund dessen wir, ungeachtet unserer eigenen Maximen, unsere und anderer Handlungen als gut oder schlecht beurteilen und es ist dieses Prinzip, dem ich den Namen Gewissen gebe.“³⁰

Das Prinzip des Gewissens ist so für ROUSSEAU der Ursprung der Moral.

Zusammenfassend können wir sagen, dass mit GROTIUS der Naturrechtsgedanke von Gott abgekoppelt wird, mit THOMASius die Unterscheidung von Legalität und Moralität, Heteronomie und Autonomie eingeführt wird – wobei Legalität und Heteronomie, Moralität und Autonomie jeweils zusammengehören – und zuletzt die Betonung des eigenen Gewissens als letzte Quelle der Moralität in ROUSSEAUS Moralphilosophie in den Vordergrund gerückt wird.

Was ROUSSEAU mehr proklamiert und eindringlich eingefordert hat, das wird von KANT begründet. KANT stellt bekanntlich einen unhintergehbaren Wendepunkt in der neuzeitlichen Moralphilosophie dar. Seine Lehre ist wie der nach ihm kommende Utilitarismus zu einem Programm geworden, an dem sich heute noch die besten Moralphilosophen der Welt abmühen. Ich darf hier nur auf zwei Werke verweisen: Thomas SCANLONs *What we owe to each other* (1998) und Derek PARFITs *The rediscovery of reasons*, das hoffentlich bald erscheinen wird.³¹ Was ist nun das Neue an KANTS Moralbegründung?

29 J.-J. ROUSSEAU: *Émile* (1966), 4. Buch, S. 373: „Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes. S'il est vrai que le bien soit bien, il doit être au fond de nos coeurs comme dans nos oeuvres, et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique.“

30 Ders., ebd., S. 376.

31 T. M. SCANLON: *What we owe to each other* (1998). Ich verdanke Derek Parfit den Gedanken, dass Kant im Gegensatz zu dessen Selbstinterpretation den Gedanken der Goldenen Regel aufnimmt, jedoch abstrakter formuliert.

Es besteht nicht darin, dass er die Moral von der Theologie abkoppelt – das haben schon GROTIUS, HOBBS und SPINOZA getan, in gewissem Sinne sogar bereits THOMAS V. AQUIN, wenn er im Anschluss an ARISTOTELES die Moral im Glückseligkeitsstreben, einem empirischen Faktum, begründet.³²

Ich vermute vielmehr, es ist zum ersten Mal, dass mit KANT Moral rein rational zu begründen versucht wurde, d. h. aus reiner oder bloßer Vernunft.

Um die weitreichenden Implikationen dieser rationalistischen Moralbegründung zu erklären, scheint es mir wichtig, auf zwei anthropologische Bestimmungen des Menschen zurückzugreifen. Die eine geht auf ARISTOTELES zurück und lautet:

„Logos hat aber allein der Mensch unter allen Sinnenwesen.“³³

Die andere Definition geht auf ROUSSEAU zurück und lautet:

„Es ist nicht so sehr die Vernunft (entendement), die den Artunterschied des Menschen unter den Lebewesen ausmacht, als seine Eigenschaft, ein frei handelnder (agent libre) zu sein.“³⁴

Wie hängen nun diese beiden Bestimmungen zusammen?

Ich versuche den Zusammenhang so zu erhellen. Vernunft ist wesentlich gekennzeichnet durch die Fähigkeit zur Begründung. Darin liegt auch der seit SOKRATES formulierte Unterschied des Wissens zur richtigen Meinung (vgl. Men. 98a), dass das Wissen zusätzlich zur richtigen Meinung noch eine Begründung (*aitías logismós*) gibt. Um ein einfaches Beispiel zu geben: Ich kann die richtige Meinung haben, dass $a^2 + b^2 = c^2$, also dass der Satz des PYTHAGORAS gilt. Aber erst, wenn ich den Satz begründen bzw. beweisen kann, weiß ich, dass er gilt. Das Wissen stabilisiert so meine richtige Meinung.

Doch kommt noch etwas hinzu. Die Fähigkeit zur Begründung macht mich unabhängiger von einer sozialen Autorität und abhängiger von einer epistemischen, deren Urheber ich – der Begründende – selber bin.

32 Vgl. z. B. R. McINERNEY: „Ethics“, in: N. KRETZMANN/E. Stump (eds.): *The Cambridge Companion to Aquinas* (1993), S. 196–216. McInerney vertritt die Ansicht, Thomas habe zwischen philosophischer Ethik und Moralthologie zu trennen verstanden und eine Moralbegründung ohne religiöse Basis vorgenommen. Vgl. S. 212 f.: „[T]he immorality of lying and stealing and seducing the spouses of others is recognized as inimical to a reasonable, human ordering of our lives. Aquinas maintains that prohibitions of lying and theft and adultery are exceptionless and that anyone is capable of recognizing this. A society that permits such practices will contain the seeds of its own dissolution.“

33 ARISTOTELES: *Politeia*, 1. Buch, 2. Kap., 1253a9–10.

34 J.-J. ROUSSEAU: *Diskurs über die Ungleichheit* (1990), 1. Teil, S. 100.

Wenn ich den Satz des PYTHAGORAS beweisen kann, so halte ich ihn nicht mehr nur auf Grund einer sozialen Autorität für wahr, z. B. der Autorität eines Lehrers, sondern auf Grund einer epistemischen. Die epistemische Autorität aber ist letztlich meine eigene, in der mathematischen „Realität“ begründete Einsicht. Insofern garantiert meine Fähigkeit zur Begründung auch meine Freiheit.

Gründe aber sind durch Verallgemeinerungsfähigkeit charakterisiert. Wenn die Begründung, d. h. der Beweis für den Satz des PYTHAGORAS, nur für mich gilt und nicht für jedermann grundsätzlich nachvollziehbar bleibt, so ist der Beweis nicht gültig. Vernunft bedingt also Begründung, Begründung aber Freiheit und Verallgemeinerungsfähigkeit.³⁵

Diese Freiheit ist einmal eine *negative* Freiheit, nämlich die Freiheit von etwas, eben einer sozialen Autorität. Es ist aber auch eine *positive* Freiheit, insofern ich selber die Ursache meiner Gründe bin, (wenn ich die Begründung nicht nur nachrede). Diese Gründe sind also selbstverursacht. Wo es eine Ursache gibt, muss es aber auch nach einem Grundsatz, der von D. HUME formuliert und KANT reformuliert wurde, ein Gesetz geben.³⁶ Nun kann es kein physikalisches Gesetz geben, das mich veranlasst, frei – im positiven Sinne von Selbsturheberschaft – zu handeln. Gäbe es ein solches physikalisches Gesetz, so wäre ich ja fremdbestimmt. Also kann die Kausalität aus Freiheit nicht physikalischer Natur sein. Da dieses Gesetz aber auch nicht außerhalb meiner liegen kann – denn dann wäre ich ja ebenfalls fremdbestimmt –, kann es auch nicht in einer extramentalen metaphysischen Welt oder in Gott liegen, d. h. theonomer Natur sein. Das Gesetz kann nur aus mir stammen und wird von mir durch meine Vernunft erst konstruiert. Die *Freiheit* ist in diesem Sinne Selbstgesetzgebung oder Autonomie.

Worin besteht nun dieses Gesetz? Richtig, aber noch sehr unexpliziert lautet es: *Du sollst vernünftig handeln*. Vernunft aber kann hier offensichtlich nicht instrumentell mit D. HUME als „SklaVin der Leidenschaften“ verstanden werden, denn sonst wäre sie ja nicht mehr *selbstgesetzgebend*.³⁷ Sie muss eben Herrin sein. Was ist nun das Hauptmerkmal der Vernunft? Wenn Vernunft durch Gründe und Gründe durch Verallgemeinerungsfähigkeit charakterisiert sind, so besteht dieses Gesetz der Ver-

nunft nur in der allgemeinen Charakteristik der Vernunft. Die allgemeine Charakteristik der Vernunft ist die Form der Vernunft. Die Form der Vernunft ist aber deren Verallgemeinerungsfähigkeit. Die Form der Vernunft also schafft das moralische Gesetz, dem die Vernunft sich nur widersetzen kann, indem sie sich selbst widerspricht, d. h. ihre Form – die Verallgemeinerungsfähigkeit – aufgibt. „Handle vernünftig“ heißt dann: „Handle verallgemeinerungsfähig“ oder, nun in der klassischen Formulierung KANTS:

„Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*“³⁸

KANT gibt bekanntlich diesem einzigen Imperativ fünf verschiedene Formulierungen, die ich hier nicht im Einzelnen Revue passieren lassen möchte. Ich möchte vielmehr auf den immer noch theologisch-biblischen Hintergrund dieser Verallgemeinerungsregel hinweisen, nämlich die Goldene Regel. Zwar weist KANT den Gedanken zurück, dass der Kategorische Imperativ nur eine Neuformulierung der Goldenen Regel in ihrer negativen Formulierung ist: „Was Du nicht willst, dass man Dir tu, das füge auch keinem anderen zu“, die in allen abrahamitischen Religionen und auch bei KONFUZIUS vorkommt.³⁹ Doch gleichwohl ist der Goldenen Regel und dem Kategorischen Imperativ etwas gemeinsam, nämlich ein Prinzip der Unparteilichkeit. Die Goldene Regel macht uns unparteiisch, indem sie uns in der negativen Formulierung befiehlt, andere nicht so zu behandeln, wie wir von ihnen nicht behandelt zu werden wünschen, wenn wir in ihrer Situation wären. Die Kantische Verallgemeinerungsregel dagegen macht uns unparteiisch in einer weniger unmittelbaren Art und Weise. Statt zu fragen: „Was, wenn Du mir dies antun würdest?“, fragen wir: „Was wenn jedermann dies tun würde?“. Diese Art von Unparteilichkeit ist nun von großer Wichtigkeit. Wenn es uns erlaubt ist, in bestimmter Art und Weise gegenüber unseren Mitmenschen zu handeln, so muss es für jedermann erlaubt sein, wie wir zu handeln, sofern dies unter denselben relevanten Umständen geschieht. Nach KANTS Formulierung ist es also falsch etwas zu tun, von dem wir nicht wünschen könnten,

35 Vgl. dazu R. FERBER: Philosophische Grundbegriffe 2 (2003), 4. Kap., S. 156–168.

36 D. HUME: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (1888), 7. Abschnitt, 2. Teil, S. 74–75; I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. Abschnitt, 4445.

37 Vgl. D. HUME: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (1888), 2. Buch, 3. Abschnitt, S. 415. Vgl. PLATON: Prot., 352b–c.

38 I. KANT, GMS, 428.

39 I. KANT, GMS, 429/430. Vgl. „Zigong fragte: ‚Gibt es etwas, was aus einem Wort besteht und was man aufgrund von dessen Eigenschaft das ganze Leben hindurch befolgen kann?‘. Der Meister sagte: ‚Das ist wohl shù: Was man selbst nicht wünscht, das tue man Menschen nicht an.‘“ (Lunyu, 15.14. Übersetzung von Heiner Roetz mit kleiner Änderung von Harro von Senger).

dass es jedermann unter den in relevanter Hinsicht ähnlichen Umständen tut. Wir können also die Gemeinsamkeit zwischen der Goldenen Regel in ihrer negativen Formulierung und dem Kategorischen Imperativ so festhalten: Der Kategorische Imperativ formuliert ebenfalls ein Unparteilichkeitsprinzip. Im Unterschied zur Goldenen Regel formuliert der Kategorische Imperativ aber das Unparteilichkeitsprinzip in einer abstrakteren und auf jedermann bezogenen Form.

Sittlichkeit ist also immer noch Gehorsam, aber nicht mehr Gehorsam gegenüber „sozialen Machtverhältnissen“ noch einem von Gott gegebenen oder gelösten Naturrecht gegenüber, sondern es ist Gehorsam gegenüber einem von mir selbst geschaffenen Gesetz. Mit dieser Verallgemeinerungsregel ist nun auch Freiheit im positiven Sinne von Selbsturheberschaft oder Selbstgesetzgebung verknüpft, da ich diese Regel eben nur aus mir schöpfe und mir selber gebe.

In dieser Autonomie liegt aber auch für KANT der Grund für die Würde des Menschen, die – biblisch-theologisch gesprochen – in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott liegt, d. h. – philosophisch gesprochen – in seiner Freiheit:

„Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“⁴⁰

Zu dieser Haltung der Moralität kommt der Mensch jedoch nur durch eine „Revolution der Gesinnung“, durch einen persönlichen Entschluss, durch die Änderung des Herzens. Zur Legalität dagegen gelangt er auch durch Gewöhnung. In verwandelter Form finden wir in dieser „Revolution der Gesinnung“ wiederum das Motiv der „Umwendung der Seele“ (*psychés periagogé*),⁴¹ der – neutestamentlich gesprochen – *metánoia*.

Freilich wird beides, die Verallgemeinerungsregel und die Freiheit, von Gott losgelöst und in der Vernunftfähigkeit des Menschen begründet. Deshalb ist auch die Vernunftfähigkeit des Menschen die Richterin darüber, was in der Bibel als moralisch zu gelten hat. Die Schrift hat so zwar in sich einen Kern der Vernunft und des moralischen Gesetzes, etwa die Goldene Regel; des Weiteren aber sind Elemente vorhanden, welche nicht mit der Vernunft übereinstimmen. Die menschliche Vernunft ist aber notwendig auf Wahrheit bezogen und kann sich langfristig nicht mit etwas abfinden, was unvernünftig und d. h. nicht allgemein vertretbar ist.

Das hat KANT dann insbesondere in seiner Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* herausgearbeitet. Zwar relativiert er darin die christliche Offenbarung als eine unter anderen und unterscheidet zwischen einem Vernunftglauben einerseits und einem Offenbarungsglauben, den er auch *fides statutoria* nennt. Der Erstere kann als ein von jedem frei angenommener Glaube bezeichnet werden (*fides elicita*), der zweite ist ein gebotener Glaube (*fides imperata*), der auf historischen Dokumenten basiert, die nicht allgemein verbindlich sein können. Das Kriterium für die moralische Richtigkeit dessen, was in einer *fides statutoria* festgelegt ist, ist aber wiederum die Vernunft und damit die Verallgemeinerungsfähigkeit. Das heißt, die „Heilige Schrift“ muss moralisch interpretiert werden. Während also Kirchenväter wie AUGUSTINUS und THOMAS mindestens vier verschiedene Schriftsinne unterschieden, den wörtlichen, allegorischen, tropologischen oder moralischen und endlich den anagogischen oder spirituellen Sinn,⁴² gibt es für KANT nur den wörtlichen und den moralischen im Sinne der Vertretbarkeit vor der Vernunft. Religion ist für KANT „das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“⁴³. Das bedeutet eben nicht eine heteronome oder legalistische Beobachtung „äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenvpflichten“⁴⁴. Vielmehr kann „nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen“⁴⁵.

Die Moral führe zwar zur Religion, da sie mich auf einen Gott hoffen lässt: Den „Tun-Ergehens-Konnex“, wonach derjenige, der sich moralisch verhält, auch glücklich ist, – was in der sinnlich wahrnehmbaren oder phänomenalen Welt nicht notwendig der Fall ist –, kann nach meinem Tod nur Gott herstellen. Durch die Achtung vor dem moralischen Gesetz kann ich sogar eine verborgene Finalität in der Schöpfung feststellen, an der auch ich mit meiner *Hoffnung* auf Gott Anteil haben kann. Auch für KANT ist Gott das Ziel, und der Weg zu dieser verborgenen Finalität führt über die Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Doch zur Begründung der Moral ist Gott für KANT entbehrlich. In seinem *opus postumum* geht er dann soweit zu schreiben:

„Religion ist Gewissenhaftigkeit (mihi hoc religioni). Die Heiligkeit der Zusage und Wahrhaftigkeit dessen, was der Mensch sich selbst bekennen

42 Vgl. zu diesem Komplex des mehrfachen Schriftsinnes: THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica*, 1. Teil, 10. Frage, 10. Artikel.

43 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 229.

44 Ders., ebd., 214.

45 Ebd.

40 I. KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt, 436.

41 PLATON: *Res publica*, 521c.

muss. Bekenne dir selbst. Diese zu haben wird nicht der Begriff von Gott noch weniger das Postulat: „es ist ein Gott“ gefordert.“⁴⁶

Wir können den Gedanken KANTs vereinfacht auch so wiedergeben: Handle stets so, dass Du Dich vor Dir selber nicht schämen musst. Dazu braucht es keinen Begriff von Gott, sondern eher einen vielleicht unzeitgemäß anspruchsvollen Begriff von sich selbst, – nicht als empirisches Individuum, sondern eben als vernünftiges Wesen. Sittlich verhält sich also noch nicht, um auf die Definition MENGERS zurückzukommen, wer sich den sozialen Machtverhältnissen anpasst (vgl. S. 1). Sittlich handelt vielmehr, wer sich dem Menschlichsten in ihm, der Vernunft, anpasst, unsittlich dagegen, wer gegen sie Widerstand leistet. Unser Jubilar Hans J. MÜNK hat sich in seiner grundlegenden Dissertation über den Freiburger Moraltheologen Ferdinand Geminian WANKER (1758–1824) eingehend mit der Wirkung KANTs auf die Moralthologie der nachkantischen Ära auseinandergesetzt und nicht zuletzt auf die fruchtbaren Aspekte der kantischen Ethik für das Verständnis „eines auf den Begriff der Menschenwürde konzentrierten Moralprinzips“ hingewiesen.⁴⁷

Literatur

- FERBER, R.: Philosophische Grundbegriffe 1: Philosophie, Sprache, Erkenntnis, Wahrheit, Sein, Gut. – München: Beck, 2003 (Beck'sche Reihe; 1054).
- FERBER, R.: Philosophische Grundbegriffe 2: Mensch, Bewusstsein, Leib und Seele, Willensfreiheit, Tod. – München: Beck, 2003 (Beck'sche Reihe; 1533).
- FINNIS, J.: Natural law and natural rights. – Oxford: Clarendon Press, 1980.
- HUME, D.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Zitiert nach der Ausgabe von L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1988.
- Kants handschriftlicher Nachlass, Band 8, Opus postumum, 1. Hälfte. – Berlin; Leipzig: de Gruyter, 1936.
- KRETZMANN, N./STUMP, E. (eds.): The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MENGER, A.: Neue Sittenlehre. – Jena: Fischer, 1905.
- MENSCHING, G. (Hg.): Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 26. bis 28. Februar 2002. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

⁴⁶ Kants handschriftlicher Nachlass, Band 8, Opus postumum, 1. Hälfte (1936), 81.

⁴⁷ H. J. MÜNK: Der Freiburger Moralthologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant (1985).

Ich danke Herrn Dr. H. Ambühl und Herrn lic. phil. Th. Hiltbrunner für die Durchsicht einer früheren Fassung.

MÜNK, H. J.: Der Freiburger Moralthologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung. – Düsseldorf: Patmos, 1985 (Moralthologische Studien: Historische Abteilung; 10).

NESCHKE, A.: Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contribution à une archéologie de la culture politique européenne. I, II. – Brüssel: Peeters, 1995; 2004.

ROUSSEAU, J. J.: Émile ou de l'éducation. Chronologie et introd. par Michel Lau-nay. – Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

ROUSSEAU, J.-J.: Diskurs über die Ungleichheit. Mit sämtlichen Fragm. und erg. Materialien nach den Orig.-Ausg. und den Hs. neu ed., übers. und kommentiert von Heinrich Meier. – Kritische Ausg. des integralen Textes, 2., durchges. und erg. Aufl. – Paderborn u. a.: Schöningh, 1990.

SCANLON, T. M.: What we owe to each other. – Cambridge, Mass. et al.: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

SCHNEEWIND, J. B.: The invention of autonomy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THOMASIIUS, Chr.: Grundlehren des Natur- und Völkerrechts, hg. und mit einem Vorwort versehen von F. Grunert, Nachdruck der Ausgabe von 1709. – Hildesheim: Olms, 2003.

TOLSTOI, L. N.: Anna Karénina. Übers. v. F. Ottow. – München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1978.

Prof. Dr. Rafael Ferber, Universität Luzern, Theol. Fakultät, Professur für Philosophie,
Kasernenplatz 3, CH-6003 Luzern
E-Mail: rafael.ferber@unilu.ch